

# Globalización y cultura: Estrategias simbólicas y vida cotidiana

Finol, José Enrique\*

## Resumen

En el presente artículo se analiza la relación entre globalización, cultura y vida cotidiana, desde una perspectiva que se fundamenta en las teorías semióticas de Lotman y Pross y en la sociología de la vida cotidiana de Heller. Para apoyar nuestro análisis nos referiremos a algunos ejemplos tomados de la realidad cultural contemporánea venezolana y latinoamericana. Finalmente proponemos dos modelos que buscan representar los procesos semióticos de *tensión/resistencia* y *tensión/atracción* que subyacen en los encuentros entre culturas diferentes.

**Palabras clave:** Globalización, estrategias simbólicas, semiosfera, tensión, vida cotidiana.

## *Globalization and Culture: Symbolic Strategies and Everyday Life*

## Abstract

This paper analyzes the relationships among globalization, culture and everyday life based on the semiotic theories of Lotman and Pross and the sociology of everyday life according to Heller. To support the analysis, reference is made to some examples taken from contemporary cultural reality in Venezuela and Latin America. In conclusion, two models that seek to represent the semiotic processes of *tension/resistance* and *tension/attraction* underlying the encounters between different cultures are proposed.

**Key words:** Globalization, symbolic strategies, semiosphere, tension, everyday life.

Recibido: 06-01-25 • Aceptado: 06-06-29

\* Doctor en Ciencias de la Información y de la Comunicación, especializado en Semiótica, investigador adscrito al Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas, Universidad del Zulia.  
E-mail: joseenriquefinol@cantv.net. Web: www.joseenriquefinol.com.

## Introducción

La globalización no es sólo un fenómeno y un complejo proceso económico sino que ella permea y afecta activamente numerosos niveles de la vida social, política, ecológica y cultural. De diversas maneras, a través de imperceptibles micro procesos, las formas y los contenidos de este nuevo fenómeno planetario que marca la contemporaneidad, tocan todo el tejido de lo socio-cultural que, desde niveles e instancias diferentes, se articula y rearticula sin cesar en la vida cotidiana. De estas hipótesis surgen numerosas interrogantes. Algunas de ellas, esencial para nuestro punto de vista, es: ¿cuáles son las formas y los contenidos de la Globalización? ¿Cómo se relacionan con las microculturas de lo cotidiano? Más importante aún: ¿cuáles son las relaciones y cuáles los procesos mediante los cuales culturas diversas, desde sus particularidades, sus límites y fronteras, se encuentran cotidianamente?

Una aproximación preliminar tiene que ver con la *direccionalidad* que los procesos de Globalización toman en el intercambio de contenidos y formas que los medios establecen. Una segunda aproximación tiene que ver con el análisis de los símbolos, con las nuevas interacciones de lo cotidiano y, finalmente, una tercera aproximación está ligada a las presencias y a las transformaciones de los actores y de los objetos, en la nueva cultura global (1). En el presente análisis intentamos desarrollar algunas hipótesis que nos ayuden a comprender cómo operan los procesos globalizadores, ya no en el nivel macro, es decir, financiero, económico, comercial, sino en las prácticas de los actores sociales, en medio de la vida cotidiana, donde los viejos arquetipos se explayan en representaciones de una cultura que es nueva y desea universalizarse en la medida de su

capacidad para imponerse y para ser aceptada, para integrarse o para ser rechazada.

## 1. De la globalización y sus escenarios

Hace ya más de treinta años el investigador alemán Pross (1980 [1974]) planteó agudos y aún vigentes problemas que tienen que ver con las estructuras simbólicas del poder. Cómo esas estructuras operan, cómo nacen y crecen, cómo se insertan en la vida cotidiana y comienzan, entonces, a ser asumidas como propias por diversos grupos sociales, es una tarea que cobra una presionante actualidad, gracias a la consolidación planetaria de ese fenómeno, multiforme y omniabarcante, que denominamos la Globalización, un fenómeno que McLuhan (1993) vinculó estrechamente a los medios tecnológicos de comunicación y difusión masiva.

Ciertamente se trata de la concreción de un largo proceso, que puede remontarse igual a la expansión del Imperio Romano, en el siglo IV a.C., que a los viajes de los fenicios por el Mar Mediterráneo en el siglo III a. C. En este largo proceso la primera emigración jugó un papel de avanzada. En 1935, sin utilizar ese término, Weber ya preveía el inicio de la internacionalización que precedería a la Globalización, pues ubicaba en el año 1500 el inicio de la emigración “organizada y organizadora”, un proceso que para él se apoyaba en la *técnica*, lo que lo convirtió en un “*fenómeno universal* de formidable alcance, a saber: la transformación de la Tierra (...) en algo cada vez más unitariamente dominable; y desde el progreso en *los medios de comunicación*, se convierte el mundo en algo cada vez más pequeño, en virtud del *acortamiento de las distancias*” (Weber, 1963:14, subrayados nuestros).

Desde esos lejanos movimientos de contactos entre culturas se desarrolló luego el concepto de Internacionalización “en un sentido de comunicación global sin perjuicio de lo local” (Bustos, 2003) y, más tarde, el de Mundialización, concepto que, por su parte, insistía en la reducción espacial del planeta gracias a los medios de transporte y de información. La internacionalización, primero, y la mundialización, después, se han concretado hoy en la globalización, estadio avanzado del *hipercapitalismo* (Finol, 2004), visible y palpable concreción en la que se suman acontecimientos determinantes en el orden tecnológico, económico, jurídico, político, ecológico y cultural.

En el orden tecnológico (2) está, en primer lugar, la revolución industrial (finales del siglo XVIII), que potenció, en forma exponencial, la capacidad de producir mercancías, ya no sólo para el mercado local sino también para el mercado planetario. En segundo lugar, está el desarrollo intensivo de medios de transporte físico que han permitido llevar esas mercancías, en tiempo breve, a cualquier punto del planeta. Esto es mucho más cierto en el caso de la información o “mercancía virtual”. En tercer lugar, está la aparición y expansión de los medios de comunicación y de difusión masiva, un fenómeno que comienza con el telégrafo y el teléfono, pasa por la radio, la televisión y el computador, y termina, por ahora, con Internet.

Se trata de unos logros tecnológicos sin precedentes, favorecidos por la energía barata que proporcionaban el carbón y el petróleo, logros que no sólo achican el espacio sino también el tiempo; se trata de una transformación profunda que aunque fundamentada en lo tecnológico ha tenido un impacto impresionante en lo cultural y en lo económico, pero también, sin duda alguna, en lo político.

En el orden económico, la globalización se fundamenta en la mercancía, *ídola* primario del primer capitalismo; pero el impulso fundamental viene de la internacionalización ya no sólo de la mercancía sino también del capital mismo, un fenómeno financiero que ocurre, primero, con la creación de las bolsas de valores en los centros capitalistas de los países super industrializados y, más tarde, en los países periferia; y, segundo, con la migración de capitales voraces, cuya única patria es aquella que le ofrece seguridad, que van donde las ganancias son fáciles, rápidas y sin controles, lo que, a su vez, permite a esos capitales penetrar los bancos nacionales o, simplemente, apoderarse de ellos, como ha ocurrido, por ejemplo, con casi toda la banca de los países latinoamericanos, hoy día, en buena parte, en manos del capital español (3), en lo que algunos denominan la “iberización de la banca”.

En el orden jurídico, la internacionalización de la mercancía y de los capitales ha forzado la creación de normas legales que los protejan, lo que, a su vez, ha conducido a la desaparición progresiva de las fronteras y barreras legales que eran propias de cada país. Esos procesos han conducido a la creación de un sistema legal supranacional, que, en la práctica, es siempre de cumplimiento obligatorio para los países económicamente débiles o subdesarrollados, pero opcional para los países fuertes o desarrollados.

En el orden político, hemos visto que las grandes empresas transnacionales y los poderosos capitales han transformado el ejercicio de la política, no sólo dentro de los países sino también entre éstos. Igualmente, las organizaciones internacionales tienen poder para tomar e imponer decisiones a otros países soberanos, particularmente a los débiles y pequeños, pero no siempre a los países fuertes. Esas empresas y esos capitales, de hecho, tie-

nen el poder de decidir quién gobierna en un país o, simplemente, como en el Chile de Allende, cambiar al gobierno cuando no complace los intereses del poderoso capital. Como dice Castaldo (2005: 88): “*La globalizzazione non è affatto un fatto naturale (...) ma un evento altamente politico di portata mondiale*”.

En el orden ecológico observamos, por lo menos, dos fenómenos fundamentales. Por un lado, algunos países subdesarrollados son utilizados como depósitos de materiales contaminantes que los países desarrollados no quieren conservar en sus territorios, por el peligro que ellos acarrearán para su población. Por el otro, se observa que organizaciones de países económicamente poderosos, como el Grupo de los Siete, intentan imponer normas de manejo de los recursos naturales que los países pobres poseen.

## 2. Globalización, procesos culturales y violencia simbólica

No es sino tardíamente que la semiótica se preocupa por la globalización, como fenómeno que no puede pasar inadvertido para el estudio de los procesos culturales de los cuales ella se ocupa. Generalmente, centrada en los análisis de objetos concretos, como la novela o el cuento, el mito o el rito, el teatro o el cine, el cuadro o la fotografía, nos ha faltado capacidad para ver estos objetos semióticos en el marco de ese silencioso cambio que genera nuevas identidades y nuevas pertenencias, nuevas fronteras y nuevas patrias, y que ataca sin cesar los límites entre lo interno y lo externo.

En el orden cultural, la Globalización se afina en una direccionalidad que no puede llamarse, sin faltar a la exactitud, intercambio, porque éste supone un mínimo de equilibrio y reciprocidad, incluso aunque los socios del

presunto intercambio tuviesen capacidades y poderes diferentes. Refiriéndose a las sociedades andinas, por ejemplo, Mansilla (2004:380) afirma que éstas “han ingresado en el proceso globalizador con vínculos desiguales que las atan a otras culturas: la constelación básica resultante es de una marcada asimetría”.

Hay una direccionalidad, que llamaremos semiótica para distinguirla de la direccionalidad tecnológica y económica, política y jurídica, que puede percibirse fácilmente en los factores que enumeramos antes. ¿En qué consiste esa direccionalidad cultural? En que hay una mayor capacidad de vehicular significados desde el centro que desde la periferia, capacidad que se expresa, en el caso de la América Latina, por ejemplo, en la enorme y evidente desproporción entre contenidos culturales vehiculados por el cine, la televisión, la radio y los impresos de origen anglosajón y las de un mundo latinoamericano o hispanoamericano.

El desequilibrio de las relaciones entre culturas se observa incluso dentro de un mismo país, y en tal sentido es de particular interés el estudio de los procesos y fenómenos que se dieron desde la colonización entre las culturas criollas, deudoras de la visión del mundo impuesta por los conquistadores españoles, y las culturas indígenas, deudoras de milenarias tradiciones ancestrales, que debieron adaptarse creativamente a las nuevas necesidades y a las nuevas normas que la hegemonía criolla dominante imponía progresivamente. En este sentido, Golte (1999) ha analizado las *redes étnicas* como conjuntos que permiten la reelaboración de culturas en América Latina, capaces de resistir exitosamente la unidireccionalidad dominante de las llamadas culturas criollas: “Por cierto que estos mecanismos (‘usurpación de las burocracias republicanas por las

élites criollas y una acentuación del control de éstas sobre territorios y minas’) eran acompañados de construcciones culturales que hacían parecer a la cultura criolla como partícipe de una cultura global “superior” y “moderna”, y por lo tanto “nacional”, mientras las culturas de los otros grupos étnicos mayoritarios aparecerían como marginales e inadecuadas para comunicarse directamente con el desarrollo global, e incluso el desarrollo de las repúblicas parecía depender de la eliminación de las culturas de los grupos mayoritarios” (Golte, 1999).

Aún hoy, según Montoya (1999), la dominación y control de las culturas criollas permea toda la estructura social continental: “Las personas que vivimos en los países de intensa composición multicultural en América Latina nos dividimos en dos grupos claramente diferentes: los que hablan el castellano y poseen la cultura dominante a través de cualquiera de sus subculturas (urbana dominante, urbana popular, rural) y los que hablan lenguas indígenas y pertenecen a culturas a medias, subalternas y dominadas”. Esa situación, aún no totalmente resuelta, implica tensiones culturales, las cuales, en su dimensión semiótica, afectan el intercambio de contenidos y formas que subyacen en las estructuras sociales que hoy se debaten entre la conservación y el cambio, en particular en aquellos países de América Latina con una numerosa población indígena, como es el caso de Bolivia, Ecuador y Perú.

Una problemática aún más difícil se presenta cuando el Papa Nicolás V, en 1455, autoriza al rey Alfonso V a llevar esclavos a Europa (Pollak-Eltz, 1977:36); y más tarde, en los siglos XV y XVI, llegan al continente americano cerca de diez millones de esclavos negros, en su mayoría traídos de lo que hoy se conoce como Senegal, Angola y Mozambique (Palmer, 1992:66). Para estos esclavos la si-

tuación de desarraigo y tensión cultural era, en varios aspectos, mucho más ardua que la sufrida por los indígenas. En primer lugar, porque los esclavos, a diferencia de la mayoría de los indígenas sudamericanos, sufrieron una desterritorialización geográfica absoluta, pues fueron traídos desde un continente hacia otro completamente desconocido.

En segundo lugar, los esclavos fueron reunidos sin importar su origen étnico ni las diferentes lenguas que hablaban. Entre ellos había mandingas, congos, loangos, yorubas, ashantis, etc., y sus lenguas eran desconocidas entre ellos. En tercer lugar, sus costumbres y sistemas rituales y míticos eran diferentes para cada uno. A partir de esa terrible situación, separados de sus familias, los esclavos debieron, casi individualmente, enfrentar la construcción de nuevas referencias identitarias, sin olvidar totalmente sus orígenes culturales pero bajo el avasallante imperio de una nueva civilización que comenzaba, en primer lugar, por asignarles nombres cristianos que jamás habían conocido y que venían llenos de nuevos imaginarios míticos; y, en segundo lugar, por hacerlos practicar nuevos rituales religiosos que no les decían nada y que, en consecuencia, fueron a menudo aceptados nominalmente; mientras ritos propios y deidades propias se cobijaban bajo la oscuridad y bajo los nombres de los santos cristianos (Finol, 2001) (4).

Esta avasallante imposición sistemática, acentuada por una gravosa desproporcionalidad en la direccionalidad de los flujos culturales y en los efectos que ella acarrea, es lo que Pross llama *violencia simbólica* (5): “La *violencia simbólica* es el poder de imponer la vigencia de un significado a otros, por medio de la colocación de signos, es decir, por la simbolización, con el efecto de que esas otras personas se identifiquen a sí mismas con el significado allí afirmado” (Pross, 1980:149).

Esa *violencia simbólica* (6), como es fácil deducir, se realiza, cotidianamente, a través de los discursos en los cuales se expresan los significados propios de unas culturas que, gracias a estrategias simbólicas constantes, desplazan los significados de las culturas receptoras. Esa violencia simbólica tiene como ejemplo más patente la imposición de una lengua de dominación sobre una lengua dominada que, al final, de modo gradual, termina a menudo por desaparecer. Pero se trata de un fenómeno que va mucho más allá de lo lingüístico y que cubre la imposición progresiva de los múltiples sistemas simbólicos que se articulan dentro de una cultura. Así, en nuestras sociedades, el espectáculo, por ejemplo, reúne expresiones múltiples y variadas que van desde el gesto, la música y la imagen, pasando por la fotografía y la moda, para terminar, sin por ello concluir, con el sistema culinario, la organización del espacio y el sistema de los objetos. Es por ello que en el espectáculo no sólo se expresa un mensaje sino, como veremos, una visión del mundo.

### 3. Globalización y espectáculo

Varios autores han señalado cómo lo espacial y lo visual han definido el nuevo orden cultural. Para Jameson (2001:37): “es empíricamente plausible sostener que nuestra vida cotidiana, nuestra experiencia psíquica, nuestros lenguajes culturales, están hoy dominados por categorías espaciales más que temporales”. Y en cuanto a lo visual, no sólo se trata de los medios visuales ya hoy tradicionales, es decir televisión, cine, fotografía, vallas, etc.; se trata de toda la vida pública y cotidiana construida en torno a la imagen; pues incluso las manifestaciones sonoras recurren a estrategias diversas de la propia visibilidad y por

ello han saltado, con éxito, a los medios visuales. En tal sentido, Gauthier señala con precisión que:

«nous sommes passés du visible au visuel, de l'extériorisation à l'exhibition publique. Bien plus, nous sommes passés de l'exhibition à l'exhorbitation, à savoir à une inflation visuelle systématique opérée au détriment de toute attraction lisible, de toute force attribuée à l'objet ou à l'événement» (Gauthier, citado por Baudry, 1999 :201).

No obstante, la noción de espectáculo no tiene que ver solamente con la imagen sino, como lo explica Debord, con una visión del mundo que es substancial, hoy, a la lógica cultural de la Globalización:

«Le spectacle ne peut être compris comme l'abus d'un mode de la vision, le produit des techniques de diffusion massive des images. Il est bien plutôt une Weltanschauung devenue effective, matériellement traduite. C'est une vision du monde qui s'est objectivée» (Debord, 1967: 5).

Si el espacio, por encima del tiempo, se ha convertido en el componente dominante de las estructuras de la Postmodernidad, lo visual y el espectáculo se han convertido en su expresión pública y social, en la definición misma de la existencia de “lo” cultural y, por extensión, en la marca más prestigiosa de lo social, donde cada conducta, cada palabra y cada gesto alimentan activamente la vocación de una *misimidad* que existe en la medida en que es vista.

### 4. Globalización y vida cotidiana

Frente a esa *violencia simbólica* se producen cambios, acomodados y reacomodados que

no sólo afectan los grandes procesos culturales, como aquellos donde participan la televisión, el cine, la radio y los periódicos, sino que desde allí afectan también los microprocesos simbólicos propios de la cotidianidad: ¿Cómo? Hay varias respuestas, a veces imperceptibles, gracias a las cuales los actores sociales reproducen y adaptan la direccionalidad cultural y la transforman en microdireccionalidades cotidianas dotadas de nuevos sentidos.

Tomemos como ejemplo la música extranjera que se escucha en Venezuela en las emisoras de radio. Como es fácil imaginar, la música que llena más tiempo en muchas de las emisoras de radio de Frecuencia Modulada (FM), en Venezuela, es de origen anglosajón, que es la que prefieren, en general, los jóvenes de clase media y clase alta (7). Loyola (1998) afirma que los radioescuchas “buscan la música en las radios de frecuencia modulada (FM). Algunos entrevistados, sobre todo aquellos que viven con hijos adolescentes, señalan que reparten su escucha con radios FM, que eligen sus hijos”.

Por el contrario, en las emisoras de Amplitud Modulada (AM) se escucha, principalmente, una combinación de música colombiana, música venezolana y mexicana. El estudio de García y Meza señala que en las emisoras AM de Maracaibo hay “más peso para la música “Del recuerdo” (18.19%) y la música de origen colombiano, el vallenato (17.43%). Luego, sí en un tercer lugar, se presenta la música venezolana y muy de cerca la ranchera”. Así mismo, “La música en inglés ha desaparecido casi totalmente de la oferta de las AM de mayor consumo. Los pocos temas que aún suenan están referidos a la música “Del recuerdo”, específicamente los dedicados a recordar la época de los años 60 y 70 (García y Meza, 1999) (8).

Taxistas entrevistados en Maracaibo y en Caracas aprecian la música venezolana, folklórica, mucha de ella de origen llanero, como el joropo y el corrido, u occidental, como la gaita zuliana, las décimas, etc., pero también, con mucha fuerza, la música caribeña (merengues, boleros, etc.). Así, el gusto musical de las clases bajas, encuentra receptividad y se expresa en las emisoras de radio AM. Por ello, hoy en Venezuela, las emisoras AM dirigen su programación a las clases bajas y, a lo sumo, a las clases medias bajas, mientras que en la escala social las FM apuntan de las clases medias hacia arriba.

Pero algunos taxistas, que con frecuencia llevan una colección de algunos treinta o cuarenta CDs en sus autos, expresan que es necesario adaptarse al gusto del cliente. “Yo llevo música en inglés porque es la que le gusta a muchos pasajeros”, comentaba uno. “Pero cuando escucho mi música, me gusta la venezolana”. En esta afirmación, que repiten muchos de los taxistas, se expresa esa solución negociada al conflicto cultural que se establece cuando en una comunidad los procesos culturales se ven asaltados por expresiones que, al menos originalmente, no se perciben como propias. Se trata, para expresarlo con palabras de Lotman, de dos semiosferas diferentes que se encuentran, donde una de ellas es más poderosa, pues tiene varias ventajas de diverso orden.

Por un lado, los medios de difusión masiva han privilegiado la música extranjera sobre la nacional, gracias a la presión de las grandes compañías transnacionales que comercializan la música, y que controlan emisoras de radio y de televisión y cuentan con publicidad en los medios impresos. Por otro lado, la música extraña a las comunidades es presentada como una música prestigiosa, “moderna”; mientras que la propia es presentada como “atrasada”, “escandalosa”, una

configuración semántica que en Venezuela, por ejemplo, se manifiesta en la expresión “música salada”, en particular para referirse a la música vallenata, de origen colombiano; un tipo de música muy escuchado en Venezuela, en especial en las clases sociales bajas, donde existe una extensa comunidad de origen colombiano.

Hoy es fácil ver como padres e hijos tienen preferencias musicales diferentes; pues mientras los primeros por lo menos aún guardan cierta preferencia por la música nacional, sea ésta o no de carácter folklórico, los últimos casi ignoran por completo la existencia de esa música. Obviamente se trata de un problema de orden tecnológico y económico, que afecta el orden cultural, al cual transforma y modifica en función de específicos intereses y casi siempre con la colaboración de expertos en difusión. Podemos denominar a esas tensiones que se generan en el contacto entre culturas como una tensión *inter-cultural*, mientras que las que se generan en el interior de una cultura determinada las denominaremos *tensiones intra-culturales*. Las segundas pueden ser consecuencia, como veremos, de las primeras, pero también el proceso inverso puede ocurrir, en virtud de que las *tensiones intra-culturales* pueden traducirse en resistencias y conflictos en los procesos de interacción entre los actores sociales en el marco de otras culturas.

De lo dicho se desprenden dos conclusiones que nos parecen relevantes y que confirman las investigaciones de Pross. En primer lugar, vemos cómo se producen procesos de negociación, no siempre exitosos, en la vida cotidiana: se reciben expresiones cuyos significados, al menos inicialmente, son extraños, se acepta su existencia, se coexiste con ellas; en algunos casos, se marginan y, en otros, se crea una oposición permanente que genera a) conflictos generacionales entre padres e hijos

o entre jóvenes y adultos, y b) desdén y desprecio por miembros de otras clases sociales que prefieren otras expresiones culturales. Como vemos, hay aquí, por lo menos, dos clases de conflictos, los generacionales dentro de una misma clase y los de una clase y otra. La otra conclusión que nos parece relevante tiene que ver con lo que afirma Pross: la validez social de los símbolos que impone el poder al intentar uniformar las comunicaciones:

El problema de uniformar las comunicaciones es denominado asimismo *factor normativo del poder*. Es un problema relativo a la validez (vigencia) del simbolismo, que no debe ser mezclado con la cuestión de la eficacia. La eficacia depende de la validez, porque los símbolos no válidos no pueden ser eficaces, y viceversa (Pross, 1980 [1974]: 148).

En efecto, en ese conflicto entre dos esferas, de fuerzas, recursos y poderes diferentes, una intenta imponer a la otra un *factor normativo* en el que se privilegia lo que es “bueno”, “aceptable”, “deseable” y “prestigioso”. Así, la música que escuchamos no es sólo la que nos gusta sino también la que es “buena”, “aceptable”, “deseable” y “prestigiosa” en el medio donde nos desenvolvemos, medio que ha aceptado y hace aceptar ese *factor normativo* del cual habla Pross (2002: 13).

Otro sencillo ejemplo de las tensiones que se generan en las relaciones interculturales es el que tiene que ver con la primera de las tres *estructuras de acogida* propuestas por Duch, quien las describe como el marco en el cual el ser humano desarrolla “diversas praxis de dominación de la contingencia” (Pross, 2002: 13). Esas *estructuras de acogida* son la de *co-descendencia* (la familia), la de *corresidencia* (la ciudad) y la de *cotrascendencia* (cuerpo de creencias y prácticas simbólicas). Para las culturas pertenecientes a la llamada *angloesfera* (9), en general, el significado de familia tiene



un carácter mucho más restringido que el que tiene para las culturas de origen latino.

Las diferencias se evidencian, por lo menos, en tres conductas generalizadas que podemos considerar como indicadores del significado mencionado. En primer lugar, en las culturas anglosajonas la permanencia de los hijos junto a los padres es mucho más corta que en las de origen latino. Usualmente, en las primeras se estima que a los dieciocho o veinte años los hijos deben comenzar a independizarse y esto ocurre sin que tal separación signifique un trauma, y, por el contrario, responde a una conducta esperada y deseada tanto por los padres como por los hijos. La permanencia de los hijos casados en el mismo hogar de algunos de los padres parece ser extremadamente rara.

En segundo lugar, en las culturas anglosajonas la despedida o recepción en los aeropuertos de familiares que viajan al exterior por períodos más o menos largos, está reducida, en el mejor de los casos, a la presencia de los padres o de los hijos. En las culturas de origen latino, en tales despedidas o recepciones la presencia de familiares más allá del núcleo familiar básico es mucho más numerosa (primos, sobrinos, tíos, amigos). Una estadística de la UNESCO revelaba que Portugal era el país donde las despedidas aeroportuarias eran más numerosas: trece personas, en promedio, por cada viajero (10). En tercer lugar, el número de hijos es claramente menor entre las familias anglosajonas que entre las latinas. Evidentemente, estas diferencias tienen mucho que ver con el origen de ambas culturas y con el estilo de vida y los valores sociales de cada país pero no debe olvidarse que esos estilos y esos valores son, justamente, la cultura, o, al menos, buena parte de ella (11).

Ahora bien, el modelo de familia anglosajón ha sido difundido planetariamente y

ha sido estimulado por las políticas demográficas que esos países han diseñado y promovido para el mundo entero. En consecuencia, ese modelo ha originado una *tensión intra-cultural* en las familias de origen latino y, al mismo tiempo, ha originado una *tensión inter-cultural* entre éstas y las de origen anglosajón, pues estas últimas han sido presentadas, por medios diversos, como la norma, es decir, como el modelo a imitar. Un análisis similar podría hacerse a partir de las nociones socio-culturales de individuo e individualismo, en las culturas anglosajonas, como correlacionadas con las nociones de familia y sociedad, en las de origen latino.

En ese proceso progresivo y sistemático, mediante el cual desde una cierta semiosfera se impone el *factor normativo*, se desarrollan microprocesos que atraviesan las comunidades en forma vertical y horizontal. Desde arriba, desde los medios de difusión masiva, se vehiculan unos contenidos, en forma reiterada, hacia comunidades carentes o con escasos medios, en la mayoría de los casos, de capacidades de reproducción y divulgación. Pero simultáneamente, desde el interior de las propias comunidades se reproducen, en forma horizontal, esos mismos contenidos, los cuales, en contacto con los contenidos propios, se rearticulan en conflictos, sociales y/o semióticos, que se resuelven en nuevas costumbres, nuevas relaciones y nuevas estéticas que, a su vez, generan los nuevos símbolos y mitos que no son totalmente los mismos que se han recibido ni tampoco los que previamente existían.

No se trata simplemente de una hibridación o de un mestizaje semiótico; se trata de un proceso más complejo, de estrategias simbólicas en las cuales negociaciones y conflictos, conflictos y negociaciones, crean sin dejar de ser y sin afectar, al menos inicial-

mente, las identidades sociales y las pertenencias culturales, pues éstas se sienten como destinadas a permanecer. Esos largos, complejos y difíciles procesos no son simplemente un encuentro entre dos culturas que produce, a su vez, una tercera y donde, de manera lineal, se mezcla sal con azúcar, si hablamos del sistema culinario, sino también donde hay condimentos inesperados que resisten siempre la posibilidad de una homogeneización. La resistencia, la guerrilla semiótica mencionada por Eco alguna vez, es mucho más compleja y eficiente de lo que pensaron algunos teóricos de la cultura al principio de la explosión globalizadora.

Lotman (1990: 123, 127) ha propuesto el concepto de semiosfera como el espacio de intersección, a varios niveles, de los lenguajes y de los textos, espacio fuera del cual el sentido es imposible. Plantea que la semiosfera es “*the semiotic space necessary for the existence and functioning of language*”; la semiosfera, agrega, “*can be regarded as a generator of information*”. Nuestro análisis tiene que ver con la intersección entre dos semiosferas con origen, características y lenguajes diferentes. Los procesos de Globalización han puesto en contacto dos universos semióticos, una cultura “externa” y otra “interna”, un contacto en el cual a menudo una de ellas, la externa, “domina”, progresivamente, a la otra; pues si al principio la cultura “externa” ocupa un espacio y toma un nombre, posteriormente construye su propio espacio y sustituye los viejos nombres por los suyos.

## 5. Semiosfera y tensión semiótica

Creo que el concepto clave para entender esa estructura polémica, como diría Greimas (1979), que se produce en el encuentro entre las semiosferas, y que se caracteriza por

el esfuerzo sostenido y deliberado de una por arrinconar, controlar y en ocasiones eliminar a la otra, es el concepto de tensión. Greimas (1979:284) señala que “la actividad humana, concebida bajo forma de confrontaciones, caracteriza, en buena medida, el imaginario humano”. Es decir, desde un punto de vista semiótico (pero también sociológico) el conflicto sería un mecanismo que no sólo constituye lo cultural (lo cual contradice las teorías de la idílica y estática homogeneidad absoluta de las culturas), sino que también es el mecanismo que explica, al menos parcialmente, las transformaciones y los cambios.

Si bien el contrato social, las normas de convivencia, aceptación y respeto, establecen las reglas para reducir la estructura polémica, conflictiva, de las relaciones entre las culturas, ésta persiste siempre dispuesta a reaparecer. Ahora bien, toda estructura de relaciones polémicas supone una tensión dinámica o “tracción tensa” (Duch, 2004: 35) que de no resolverse genera un enfrentamiento.

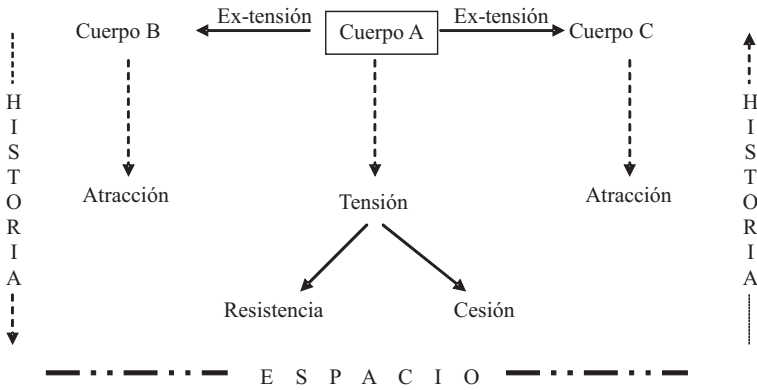
Como se ha dicho antes, la direccionalidad de la relación entre estas dos semiosferas, entre sus lenguajes diversos y fluctuantes, tiene como fuente la diferencia de capacidades, de recursos y de poder; lo que explica que la relación no sea recíproca ni equilibrada sino, por el contrario, unidireccional. Como ha explicado el propio Lotman, cuando dos estructuras no pueden mantener un dinámico equilibrio que les permita coexistir, cualquier cambio produce el forjamiento de nuevas estructuras. Ahora bien, ese encuentro unidireccional produce una *tensión semiótica* que define la relación de las semiosferas en el contexto de los procesos de Globalización.

En términos generales, la tensión se define, en la Física, al menos, en dos direcciones. Por un lado, la tensión puede definirse como la expansión o estiramiento de un cuer-

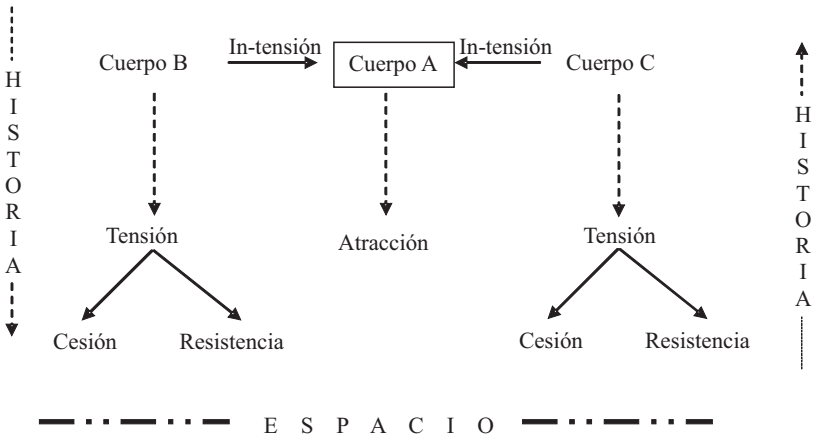
po que recibe la acción de dos fuerzas que, simultáneamente, lo atraen hacia direcciones opuestas, y a las cuales el cuerpo, al mismo tiempo que cede, también resiste. Por otro lado, la tensión también puede definirse como la fuerza que impide la separación de al menos dos elementos de un mismo cuerpo, en cuyo

caso éste ejerce una fuerza de atracción a la cual los elementos resisten. Como puede verse, según donde se ponga el énfasis en la dirección de la relación tensional, ésta puede desplazarse del cuerpo a los elementos o desde los elementos al cuerpo, tal como se visualiza en los siguientes esquemas:

**Modelo 1. Tensión-Resistencia**



**Modelo 2. Tensión-Atracción**



Como puede deducirse de los modelos propuestos, mientras los mecanismos de cesión y resistencia guarden un equilibrio, el contacto entre culturas “externas” e “internas” puede permitir la cohabitación, en un menor o mayor tiempo, entre fenómenos culturales que, aún en conflicto, resuelven sus diferencias a través de los sentidos negociados. Ahora bien, cuando la cesión es mayor que la resistencia o a la inversa, el equilibrio se rompe y nuevas estructuras culturales ocupan el espacio semiótico. En esta tensión intervienen diversos factores contextuales (tiempo, espacio, historia) y textuales (actores, normas, objetos) que pujan sobre la atracción/resistencia tensional.

Aquí surge el problema de los límites y de las fronteras en ese espacio de intersección semiótica donde los sentidos se negocian, a menudo en una relación dialéctica que puede ser enriquecedora para cada uno si las influencias fuesen mutuamente equilibradas. Así, “los nuevos límites territoriales y los actos colectivos emergentes se racionalizan en términos de un pasado simbólico y de un presente realista” (Strauss, 1977:129). En esos límites culturales se desarrolla una permanente batalla semiótica entre su natural tendencia conservadora, que busca crear fronteras, reforzar las diferencias y así proteger su identidad, y la también natural búsqueda del conocimiento del otro, producto de la curiosidad y del establecimiento mismo de la diferencia: “*The building and breaking of borders is both a way of keeping ourselves between the limits of what is known to us, within our own culture, and, at the very same time, of exploring the unknown, of knowing, of crossing borders and expanding our own limits*” (FinoI, 1995:119).

Si como afirma Fisher (1973:40): “cada persona batalla día y noche para mantener sus fronteras”, también los sistemas cultu-

rales mantienen, incesantemente, esas batallas y, en consecuencia, la falta de equilibrio, la incapacidad para complementarse y la agresividad de uno con respecto a la otra, generarán conflictos donde, al final, los sistemas semióticos más fuertes terminarán venciendo las fronteras y ocupando el espacio de los más débiles.

Aquí surge también la problemática de la *resistencia semiótica*, a la cual el semiótico finlandés Tarasti ha dedicado una investigación fundamental. Taraste (2005), después de establecer los catorce rasgos (12) que caracterizan la *condition humaine* (sic) en la era de la globalización, señala tres fuerzas de resistencia semiótica: el ser, la memoria y la historia (13). En cuanto al ser señala que “*this means that we encounter the existential situation of the man of our time as it appears. Being is just our being here and now*” (...), “*the being of now and today is the consequence of what was before, all choices among alternatives, among various cultural articulations are processes bound with time and history*”; en cuanto a la memoria señala que ésta “*is also a force of resistance: as long as man still remembers how things were done in his culture and community, he is saved with his identity*” (...) “*memory is power*”; y en cuanto a la historia afirma que “*all history as backwards looking activity, collective or individual memory, is also narration of resistance, since there always one transcends the surface of reality*” (Tarasti, 2005). En cuanto a la historia, Bourdieu coincide con Tarasti: “...no hay sin duda ningún instrumento de ruptura más poderoso que la reconstrucción de la génesis: al hacer resurgir los conflictos y las confrontaciones de los primeros comienzos y, con ello, las posibilidades descartadas, reactualiza la posibilidad de que las cosas hayan sido (y sean) diferentes y, a través de esta utopía prác-

tica, vuelve a poner en tela de juicio la posibilidad por la que, entre todas las demás, se ha optado” (Bourdieu, 1997:98).

La articulación entre memoria e historia la expresa Giambattista Bodoni, el personaje protagonista de Eco en la novela *La misteriosa llama de la reina Loana*, cuando, en sus denodados esfuerzos por recobrar de su amnesia, decide releer todos los libros y cuadernos que usó durante sus años de escuela y, también, todas las novelas e historietas que conoció en su infancia; pero lo hace poniendo esos textos infantiles en el contexto de los otros textos que se daban en el mismo período histórico: “Decidí proceder con el método de un historiador, esto es, controlando los testimonios mediante un cotejo recíproco. Es decir, si leía libros y cuadernos de cuarto grado, 1940-1941, hojeaba los periódicos de los mismos años y, en la medida de lo posible, ponía en el tocadiscos las canciones de esos mismos años” (Eco, 2005:200).

Las fuerzas de resistencia semiótica originan estrategias que permiten a las culturas, en tanto sistemas y procesos semióticos, interactuar y negociar entre sí. En ese sentido, la resistencia semiótica es el conjunto de procesos de significación que, gracias a la semiosis infinita, los actores utilizan como estrategias de reafirmación, negociación y rearticulación de sentidos frente a la violencia simbólica.

Pero no es menos cierto que hoy, en general, las culturas ya no se definen en los extremos, entre lo interno y lo externo, o entre lo propio y lo ajeno, sino en espacios a la vez comunes y diferentes, en espacios semióticos variados y múltiples, complejos y surtidos, heterogéneos y disímiles, híbridos y mestizos, donde, no obstante, aún los sujetos pueden reconocerse como semejantes al mismo tiempo que luchan, “día y noche”, por sentirse diferentes.

Es en los límites entre etnocentrismo y heterocentrismo, no en sus extremos, donde las nuevas semiosis de las culturas contemporáneas se debaten, y es, finalmente, en los escenarios de la vida cotidiana donde ese debate toma vida. Montoya (1999) habla del encuentro entre dos bloques “diferentes, desiguales y con posibilidades claramente distintas” a las que denomina *cultura plena* y *cultura de sobrevivencia*, y agrega que entre ellas “hay un área sombreada de frontera cultural caracterizada por el bilingüismo y una aparente biculturalidad, generalmente descrita con la categoría ‘cultura mestiza’ que sólo es una metáfora y no un concepto teórico útil para entender la realidad”.

Al analizar lo que denomina la Antropofagia cultural, Browne Sartori (2005:204), a diferencia de Montoya, señala que: “las culturas, de tanto alimentarse recíprocamente entre sí, generan un infinito y diverso mestizaje que se nutre de todas ellas y habilita el surgimiento ya no de un Mismo o de un Otro, en la dicotomía identidad-alteridad, sino de un “tercero novedoso” que es fruto de esta contaminación sígnica, como parte de una semiosis ilimitada-antropófaga”.

Pero ni la noción de mestizaje ni la de hibridación (García Canclini, 2001), ni la noción de *in-between* propuesta por Jameson, parecen dar cuenta de ese tercer espacio semiótico en el que se rearticulan lo interno y lo externo, el adentro y el afuera, lo propio y lo extraño. Ahora bien: ¿cómo se rearticulan esos nuevos espacios semióticos?, ¿qué tendencias y fuerzas los rigen? Se trata, sin duda, de un proceso extremadamente complejo en el que hay, por lo menos, diversos tipos de variables:

- a) Variables sociales: qué actores participan, aceptan o rechazan las nuevas semiosis, cuál es el prestigio y el liderazgo que tales actores tienen en la comunidad, cuál

les son sus características etarias (pues los jóvenes se consideran más receptivos al cambio mientras los adultos tienden, en general, a ser más conservadores).

- b) Variables económicas: cuál es la fuerza de los intereses económicos que rigen el comportamiento de los actores.
- c) Variables tecnológicas: cuáles son los medios que vehicular los contenidos de una y otra cultura.

Todas esas variables, que pueden registrarse en cada una de los dinámicos sistemas culturales que en un momento histórico dado se encuentran, entran inicialmente en una tensión crítica y, a medida que el tiempo transcurre, entran en una relación dialógica que será mayor o menor en la medida de las compatibilidades/incompatibilidades que las caracterizan.

## 6. Estrategias semióticas y vida cotidiana

La Escuela de Birmingham, y en particular E. P. Thompson, ve en la vida cotidiana un escenario de resistencias y oposiciones, y señala como sus componentes principales a) el sujeto y sus experiencias, b) las mediaciones simbólicas e imaginarias, c) las formas de vida y sus transformaciones, y d) las resistencias y disidencias que defienden la propia cultura (Muñoz, 2005b:168). Esos procesos de resistencia son la respuesta lógica, autoconservadora, ante la natural identificación con lo propio y la esperada desconfianza frente a lo extraño.

Duch (2004:95) define la vida cotidiana como “el ejercicio cotidiano de la relación comunicativa propia del hombre, el cual de esta manera ‘se presenta’ y ‘se representa’ sobre el escenario del ‘gran teatro del mundo’”. Heller (1977[1970]:19) presupone pero va más allá de esta dimensión comunica-

tiva y define a la vida cotidiana como “el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social”. ¿Qué significa “reproducción de los hombres particulares”? Para nosotros no significa otra cosa que la reproducción de los sentidos que identifican a esos hombres y, sucesivamente, el conjunto dinámico de sus representaciones. En otras palabras, ese objeto reproducido no es otra cosa que los microuniversos culturales que se generan en la vida diaria y que, al mismo tiempo, son re-producidos por ésta. Es en ese sentido que Lefebvre señala que la vida cotidiana, lo mismo que la cultura, es mediadora entre /naturaleza/ y /socialidad/ (Heller, 1977:21).

Ahora bien ¿cómo afecta a la vida cotidiana el conflicto de semiosferas, la lucha entre cultura “externa” y cultura “interna”? ¿Cómo se negocian los conflictos en la vida cotidiana, aquella que se encuentra alejada del acontecimiento extraordinario, del espectáculo y la anormalidad, de la transgresión y la ruptura?

Ferrarotti (1991:13) ha alertado, con angustia, sobre la irreconciliable separación que la modernidad introdujo entre la vida cotidiana y la historia: “Hemos perdido la cotidianidad y ya no tenemos la historia. Vivimos en equilibrio entre dos vacíos. Esto sucede en el momento en que es necesario que lo cotidiano se convierta en historia para que la historia sea historia de todos”.

Lotman (1999:182, subrayado nuestro) por el contrario, señala la continuidad semiótica entre vida cotidiana e historia y afirma que “la adopción de este o aquel lenguaje simbólico influye activamente en el comportamiento de los hombres y en el camino de la historia”. En esta afirmación Lotman vincula tres variables en las que me parece útil insistir:

“lenguaje simbólico”, “comportamiento humano” e “historia” y, más importante aún, los señala en el orden progresivo en el que esa relación se da: el “lenguaje simbólico” influye sobre el “comportamiento humano” y éste, a su vez, influye sobre el “camino de la historia”.

En otros términos, ese “comportamiento humano”, del que habla Lotman, equivale a las “actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares”, de las que habla Heller, que es, justamente, donde la vida cotidiana cobra existencia y donde se realiza, finalmente, la “reproducción social”. Si esta hipotética relación se demuestra cierta, tendríamos como consecuencia la vinculación directa entre vida cotidiana, por un lado, e historia, por el otro. Es, pues, según nuestra hipótesis, en el marco móvil y cambiante de las microculturas de la vida cotidiana donde, finalmente, se gesta la historia que, luego, en estadios posteriores, influirá también sobre la vida cotidiana misma.

A mediados del siglo pasado la escuela socio-cultural afirmaba que “el proceso histórico se nos presenta en partes como una *sucesión*, una *aparición conjunta* y una *superposición* de diversas grandes culturas” (Weber, 1960:21, subrayado nuestro). Si esta hipótesis es correcta, vemos que en la postmodernidad, caracterizada por una explosión de microculturas, se ha producido una nueva etapa que ya no es sucesiva, conjunta o superpuesta sino intercultural, mixta o mestiza.

Como Lotman (1981:42) ha señalado, “el ‘trabajo’ fundamental de la cultura consiste en organizar estructuralmente el mundo que circunda al hombre. La cultura es un generador de estructuralidad; y es así como ella crea en torno al hombre una sociosfera que, del mismo modo que la biosfera, hace posible la vida, no orgánica, obviamente, sino de rela-

ciones”. Así caracterizada, la cultura, que es a la vez un fenómeno y un proceso social, tiene un papel clave en el mantenimiento, cohesión y equilibrio de los grupos sociales, de la familia y de la sociedad entera y, por lo tanto, el encuentro con otras culturas, que siempre ha existido pero que gracias a la Globalización ha cobrado una intensidad jamás imaginada, adquiere una importancia capital.

Lotean (1999:182) añade que cuando una cultura “externa” o extraña penetra una “interna” o propia (14), pueden ocurrir tres fenómenos diferentes: a) la cultura “interna” o propia “absorbe los elementos que le invaden desde el exterior”, con lo cual se construye un nuevo sistema semiótico, b) “la intrusión puede ser a tal punto energética que se introduzca no un solo elemento del texto, sino todo un lenguaje, que puede eliminar completamente el lenguaje en el cual se hace irrupción”, con lo cual se produce una substitución y se genera una réplica de la cultura “externa”, y c) la cultura “externa” puede “asumir el papel de catalizador: sin participar directamente en el proceso, puede acelerar la dinámica” de las transformaciones de la cultura “interna” (15).

Para que esa intersección semiótica entre culturas diferentes tenga posibilidades de coexistencia y transformación, debe ser gradual, naturalizada y traducible. Debe ser gradual pues ello impide las crisis que se generan en las explosiones, tal como las describe Lotman; debe ser naturalizada, pues ello permite que los factores externos, aunque diferentes, no sean percibidos como anómalos o extravagantes; y, finalmente, debe ser traducible a los lenguajes, a los símbolos y a los microsistemas semióticos, de modo que la comunicación y la interacción sea posible. Así mismo, para que cualquiera de estas posibilidades semióticas efectivamente se actualice es necesario considerar que la interacción es

siempre un trabajo sobre los límites de las culturas; sean éstos explícitos o implícitos, de naturaleza material o espiritual, se asuman en un marco de conflicto y confrontación o de adecuación y cooperación.

De las posibilidades propuestas por Lotman, ¿cuál es la más verosímil en estos procesos globalizadores tan fuertemente marcados por la unidireccionalidad centro-periferia?. Obviamente, las circunstancias de cada cultura y cada microcultura de cada comunidad, país o región determinarán los particulares procesos y sus consecuencias futuras. Mientras la alternativa “b”, eliminación de los lenguajes de la cultura receptora, es potencialmente viable para algunas sociedades altamente permeables al cambio y al intercambio, de relativamente escasa tradición, con sistemas simbólicos extremadamente híbridos y dependientes, para otras, con circunstancias opuestas, la alternativa “a”, la absorción, pareciera más viable.

## 7. Cultura, límites y sujeto social

Ahora bien, la globalización tiene como estrategia fundamental un ataque constante contra toda frontera y todo límite cultural, pues sólo la aceptación de sus lenguajes en los lenguajes de las culturas receptoras permitirá su validez y su eficiencia. Una frontera no es sólo un límite, es decir, una separación, sino también un contacto. Al atacar esas fronteras semióticas que, al menos inicialmente, sirven para separar, las culturas “externas” o extrañas privilegian el contacto, el cual tiene, por lo menos tres niveles de dificultad.

Se trata, por ejemplo, de un contacto de baja dificultad cuando se produce un acercamiento con la cultura de masas, que en el fondo es a menudo una reproducción-copia de esa cultura “externa” o extraña; de un contacto de

mediana dificultad cuando se trata de la cultura institucional (religión, valores patrios, arte, ciencia, etc.) (16); y, finalmente, de un grado de alta dificultad cuando se trata de las microculturas de la vida cotidiana, las cuales, a pesar de que a primera vista pudieran parecer frágiles, se han revelado como el cemento dinámico del espíritu gregario y de la cohesión social.

La globalización, más que ninguna otra etapa histórica, ha transmutado al sujeto social. Hoy se trata de un *sujeto fragmentado*, como consecuencia de la vulneración de sus sistemas simbólicos de identificación y referencia, de un *sujeto des-territorializado*, como consecuencia de la contracción, resemantización y transgresión de sus espacios tradicionales, de un *sujeto des-temporalizado*, como consecuencia de la eliminación de la memoria, del desprestigio del pasado y del futuro y la conversión del ciclo vital en puro presente, y, finalmente, de un *sujeto individualizado y ego-céntrico*, emanado del proceso de reducción de la familia y del establecimiento de límites y exclusiones a “lo” colectivo y grupal. Es con esa suerte de nueva *condition humaine* que los actores, tanto en su dimensión individual como social, deben lidiar, desarrollar nuevas estrategias semióticas, que les permitan aceptar, rechazar o transformar y adaptar las nuevas realidades culturales.

Como se ha planteado, es en el complejo, dinámico y conflictivo tejido de la vida cotidiana, en las múltiples identidades y pertenencias de sus actores sociales, en la que lo social y lo cultural se confunden en la unidad de la acción humana, donde, finalmente, se amurallan las estrategias simbólicas que permiten preservar esa móvil unidad de identidades culturales y los militantes sentidos de pertenencia social. Desde allí, gracias a la convergencia dinámica de esos factores, se fundan las bases de la historia.



## 8. Conclusiones

Sin duda, la globalización, fundamentada en recursos y potencialidades jamás vistos en la historia de la humanidad, ha creado nuevos espacios de intersección e interacción semióticas y, en consecuencia, ha generado una explosión del sentido que se afianza particularmente en lo visual y en lo espacial, pero que abraza a todos los lenguajes que el hombre ha creado. En la vida cotidiana es donde esa intersección/interacción se “naturaliza”, pues mientras los medios de difusión masiva y las organizaciones e instituciones se ubican en un *espacio social lejano*, donde el hombre ya no es, allí, sino mero espectador, las microculturas de la vida cotidiana, por el contrario, se ubican en un *espacio social cercano*, pues es en ellas donde el hombre vive su día a día, donde no es espectador sino protagonista activo, y donde, de modo definitivo, los sistemas de símbolos están cargados de esa densidad semiótica que los emparenta con las micromitologías cotidianas y, de allí, con “el conjunto de los arquetipos suministrados por la memoria inmemorial de la humanidad” (Serres, 1984:31).

En el marco de la Globalización las culturas “externas” o foráneas actúan del mismo modo como actúa también, gracias a su capital simbólico, el Estado moderno. Tal como lo explica Bourdieu (1997): “Si el Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo forma de estructuras y de mecanismos específicos y en la ‘subjetividad’ o, si se prefiere, en los cerebros, bajo forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento” (1997:98).

Es en la vida cotidiana, insistamos, donde con frecuencia se enfrenta con mayor fuerza a las culturas externas, gracias al impulso gregario de las microculturas que allí se

despliegan, y que crean unas fuertes articulaciones que permiten a sus actores resistir la tensión y negociar con fuerza soluciones que les permitan mantener la continuidad en medio del cambio, la conservación de los viejos símbolos y de los valores que en ellos se expresan, al tiempo que dan cautelosa cabida a los nuevos símbolos de la imagen, de la televisión (17) y del espectáculo.

En la vida diaria, igual que en los niveles macroculturales, se libra día a día el encuentro dialéctico entre las fuerzas conservadoras e innovadoras, es allí donde las fuerzas de *in-tensión* y *ex-tensión* hacen existir, asimilar y transformar las microculturas que alimentan la historia, una historia que, como siempre, se gesta en los límites y fronteras de culturas y sociedades. Es también en esos escenarios conflictivos de la cotidianidad donde el *factor normativo del poder*, del que habla Pross, encuentra una resistencia que permite convertir las tensiones semióticas en resistencia social y cultural.

## Notas

1. Frente a la cultura popular, la humanista y la de masas, Muñoz llama a la cultura global “cultura de cuarto nivel”, la cual, “al perder la territorialidad y su fuerza socializadora deja a los individuos en un estado de indefinición desconcertante” (2005a:6).
2. Para un detallado panorama histórico del proceso de internacionalización e interconexión de las economías ver el libro de Mattelart (1998).
3. A su vez, la inversión extranjera es dueña del 35% del mercado bursátil español (El País 2004:28).
4. “So, in order to be relevant in their own right, within a specific situation, his painful rebuilding of a new culture had to take

- fundamental components of what they were but also, by the force of their painful situation, of what they had to be in order to survive” (Finol 2001:183).
5. La expresión *violencia simbólica* fue utilizada por primera vez por Bourdieu y Passeron en 1970, en *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d’enseignement*, Paris, Éditions de Minuit. En 1998 Bourdieu la retoma y desarrolla en su obra *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.
  6. Gerard Imbert ha estudiado otras formas de violencia simbólica, en particular las que se relacionan con los nuevos modos de ver y de sentir. En tal sentido señala cuatro formas emergentes de violencia simbólica: la trivialización de la violencia en diversas formas narrativas, la espectacularización del dolor (en los *reality show*, por ejemplo), la domesticación de la muerte en los videos domésticos y el juego, y la estetización del horror (2002:34).
  7. Es aún muy prematuro para evaluar los efectos de la Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión aprobada por la Asamblea Nacional de Venezuela el 7 de diciembre de 2004. El presidente de la república, Hugo Chávez F., le puso el ejecútese esa misma noche y apareció en Gaceta Oficial al día siguiente. En esa ley se establece, entre otras cosas, la obligatoriedad de la radio y la televisión de transmitir “un mínimo de siete horas de programas de producción nacional, de las cuales un mínimo de cuatro horas será de producción nacional independiente. Igualmente, deberán difundir diariamente, durante el horario supervisado, un mínimo de tres horas de programas de producción nacional, de los cuales un mínimo de una hora y media será de producción nacional independiente”. Artículo 14 (Radio Nacional de Venezuela, www).
  8. La aparición y consolidación de Internet ha comenzado a modificar los hábitos de consumo mediático de los jóvenes. Un estudio de la European Interactive Advertising Association entre jóvenes europeos en edades comprendidas entre 14 y 25 años revela que como consecuencia de Internet el consumo de TV ha descendido en un 46%, el de teléfono un 34%, la lectura de periódicos un 33%, la de libros un 32% y el de radio un 22%. Al mismo tiempo, otro fenómeno se ha venido desarrollando en la relación entre usuarios y medios. En efecto, un estudio publicado en marzo de 2004 por The Media Center del American Press Institute revela que el 57,3% de las personas que escuchan radio simultáneamente se conectan a la red, el 46,9 lee periódicos y el 17,7% ve TV (<http://www.mediacenter.org/mediamorphosis/bigresearch/>).
  9. “**Angloesfera** es el término usado en política para referirse cinco países que comparten la cultura anglosajona, estos son Canadá, Estados Unidos, Gran Bretaña, Australia y Nueva Zelanda. El término Angloesfera encapsula de manera moderada el concepto de la supremacía anglosajona sobre las demás razas, la cual se atribuye a la fineza del carácter inglés y de la cultura inglesa, afirmando que es este especial carácter es lo que le ha permitido a los anglosajones dominar el mundo de la manera benéfica en la que actualmente lo hacen. Dos angloesferistas famosos fueron Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Thatcher impulsó el concepto de la angloesfera como una forma de contrarrestar el creciente poderío de Francia y Alemania en la Europa comunitaria” (<http://es.wikipedia.org/wiki/Angloesfera>).

10. Algunas versiones de estas masivas despedidas/recibimientos en el aeropuerto puede constatarse en [//www.encaleta.com/topocho/archives/000766.html](http://www.encaleta.com/topocho/archives/000766.html). [Http://elhombreimaginario.blogspot.com/2006/02/bienvenidas-y-despedidas-en-el.html](http://elhombreimaginario.blogspot.com/2006/02/bienvenidas-y-despedidas-en-el.html)
11. Para una comparación entre cultura anglosajona y cultura mediterránea véase Munet. Ver también *Ellas virtual*: “Nuestras costumbres familiares fueron alimentadas por la cultura hispánica que se basa en la familia extendida, a diferencia de la cultura anglosajona que tiende a mantener contacto directo únicamente con la familia nuclear” (www). Ver también Alqichire (www).
12. Esas catorce características son: desaparición del futuro, desaparición del pasado, cambio hacia un metanivel de actividades (“*control is the new obsession*”), perpetua valoración de la calidad, un solo discurso dominante, distinción de los individuos entre ganadores y perdedores, el principio de lo maravilloso de poseer, la vida de los negocios como estado emocional de la sociedad, la latinoamericanización de la realidad (como el aislamiento de los ganadores en reservaciones especiales), la violencia simbólica, el conductismo total en las ciencias, el estudio como innecesario y desagradable intermedio en la vida, la naturalización de la trascendencia y las tesis de Huntington (el conflicto entre las culturas anglosajona y latina).
13. Junto a esas fuerzas de resistencia semiótica han surgido estrategias diversas que intentan enfrentar el poder avasallante de la producción simbólica propia de la globalización. Uno de los escenarios más activos de esa resistencia es el creado por los movimientos anti-globalización que ha aprovechado creativas estrategias, como el llamado *antibranding*, desarrolladas por artistas en los países capitalistas más desarrollados. Sobre esa temática ver el trabajo del antropólogo Capelán (2002).
14. Quiero adelantarme aquí a una objeción. Se podría argüir que la distinción entre “interna” y “externa” y entre “propia” y “extraña”, es hoy inexistente y heurísticamente irrelevante frente al estado avanzado de la globalización, pues en una cultura dada a veces es difícil distinguir aquello que le es propio de aquello que le es extraño; o, más todavía, porque aquello que hoy le es propio probablemente ayer le fue extraño. No obstante, a nosotros nos parece que esta distinción, aún con su olor estructuralista, es pertinente, puesto que, en último análisis, ella nos sitúa en torno al concepto, para nosotros central, de la diferencia, el mecanismo semiótico fundamental que hace posible la significación. Para superar las carencias de la dicotomía “interno”/“externo” hemos considerado pertinente introducir el concepto de límite, el cual da cuenta de ese terreno inexplorado, en ocasiones inarticulado y ambiguo, donde la significación se produce.
15. Desde una perspectiva diferente, en la que se hace énfasis en los actores sociales, Mato señala que las representaciones que guían las acciones de actores locales “se relacionan de manera significativa, pero de formas diversas, con las de los actores globales. Si bien en algunos casos esto supone la adopción de ciertas *representaciones* y de las orientaciones de acción asociadas a ellas, en otros implica rechazo o resistencia, negociación o apropiación creativa” (2001:170).
16. Esto explica por qué a menudo el acercamiento religioso de los misioneros ex-

tranjeros a comunidades diferentes comienza por aquellos sectores de la cultura donde hay similitudes o por estrategias materiales y simbólicas asociadas con la satisfacción de necesidades (atención sanitaria, salud, etc.).

17. Jost ha examinado detenidamente los nuevos procesos identitarios que protagonizan los jóvenes en sus relaciones con la televisión y en el marco de la Globalización. Después de señalar que, a diferencia de sus padres, los jóvenes se reivindican a sí mismos como “hijos de la televisión”, agrega que “las jóvenes generaciones constituyen su identidad generacional a través del culto a la televisión, pero este culto se devuelve, porque él pasa por pantallas nacionales lo que contribuye a forjar microculturas que escapan a la globalización” (2002:31).

## Bibliografía citada

- Alquichire V., Ciro. Padres latinos se deben educar para educar a sus hijos. Una palmeta mal dada a un hijo, un delito que lo puede mandar a la cárcel. <http://portal.rds.org.hn/listas/catrachos/msg15039.html>. Fecha de visita: 18/06/06.
- Baudry, Patrick (1999). **La place des morts. Enjeux et rites**. París. Editorial Armand Colin.
- Bourdieu, Pierre (1997[1994]). **Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción**. Barcelona. Anagrama.
- Browne Sartori, Rodrigo (2005). “Apuntes desde la semiótica: hacia una *antropófaga* comunicación intercultural”. Revista **Significação**, n. 23, Sao Paulo, Brasil: 195-209.
- Bustos, Jorgelina (2003). “La búsqueda de intersticios en la lógica de la globalización”. **Comunicación, Integración y participación Ciudadana** (G. González, compilador). Santiago de Chile. ASEPECS.
- Capelán, Jorge (2002). “Globalización: branding & antibranding”. **Revista Heterogénesis**, a. xi, n. 38: 7-19.
- Castaldo, Katia (2005). “Globalizzazione e diritti umani: un dibattito italiano”. Revista **Utopía y Praxis Latinoamericana**, año 10, n. 30: 87-103.
- Debord, Guy-Ernest (1967). *La société du spectacle*. Web: [www.Nothingness.org](http://www.Nothingness.org). Fecha de visita: 12/11/2005.
- Duch, Lluís (2002). **Antropología de la vida cotidiana**. Barcelona. Editorial Trotta.
- Duch, Lluís (2004). **Estaciones del Laberinto**. Ensayos de Antropología. Barcelona. Editorial Herder.
- Eco, Umberto (2005). **La misteriosa llama de la reina Loana**. Barcelona, España. Editorial Lumen.
- El País, suplemento “Negocios”, 24/10/2004, pág. 28. Madrid, España.
- European Interactive Advertising Association (2005). [www.eiaa.net](http://www.eiaa.net). Fecha de visita: 16/06/06.
- Ellas virtual. Un hogar para abuelita. Edición No. 804 del 22/06/2005. <http://www.ellasvirtual.com/history//2005/07/22/columna/semana3.htm>
- Ferrarotti, Franco (1991). **La historia y lo cotidiano**. Barcelona, España. Ediciones Provincia.
- Finol, José Enrique (1995). “The semiotics of ritual and verbal interaction: Crossing boundaries and protecting privacy”. Revista **Opción**, No. 16: 103-120.
- Finol, José Enrique (2001). “Socio-Semiotic of Music: African Drums in a Venezuelan Fiesta”. Revista **S European Journal for Semiotic Studies**. Vol. 13 (1-2): 179-190. Viena, Austria.

- Finol, José Enrique (2004). "Globalisation, marchandise et corps: la socio-sémiotique de Rossi-Landi". Revista **Athanor**, No. 7:167:173. Bari, Italia.
- Fisher, Simon (1973). **Body consciousness: you are what you feel**. New Jersey, Estados Unidos. Englewood Cliffs-Prentice Hall, Inc.
- García, Dulce y Meza, José (1999). De radio en radio: el escenario radiofónico. Revista **Latina de Comunicación Social**, No. 20. <http://www.ull.es/publicaciones/latina/a1999eag/59mara.htm>. Fecha de visita: 17/06/06.
- García Canclini, Néstor (2001 [1990]). **Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós.
- Golte, Jürgen (1999). Redes étnicas y globalización. **Revista de Sociología**, Vol. 11, No. 12. Lima, Perú.  
<http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/sociologia/vol11/sociovol11.htm>. Fecha de visita: 12/01/2006.
- Greimas, Algirdas y Courtés, Joseph (1979). **Sémiotique**. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage. París. Hachette Université.
- Heller, Agnes (1977[1970]). **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona, España. Editorial Provincia.
- Imbert, Gérard (2002). "Violencia y representación: nuevos modos de ver y de sentir". **Revista C & E. Cultura y educación**, vol. 14 (1): 33-41. Salamanca, España.
- Jameson, Fredric (2001[1991]). **Teoría de la postmodernidad**. Madrid, España. Editorial Trotta.
- Jost, François (2002). "El culto de la televisión como vector de identidad". **Revista Comunicación y Medios**, Año 12, No. 13: 31-38. Santiago de Chile. Universidad de Chile.
- Lotman, Yuri y Uspenkiy, Boris (1981[1973]). **Tipología della cultura**. Milán. Editorial Bompiani.
- Lotman, Yuri M. (1990). **Universe of the mind**. Bloomington. Indiana University Press.
- Lotman, Yuri M. (1999). **Cultura y Explosión**. Barcelona, España. Editorial Gedisa.
- Loyola, José (1998). En Textos sobre audiencias, públicos, recepción de mensajes. Fe y Alegría: <http://fyazonacentral.org.ve/html/index.php>. Fecha de visita: 17/06/06.
- Mansilla, H.C.F. (2004). "Los procesos de globalización en el área andina, los fenómenos de interculturalidad y la influencia normativa de la modernidad". **Revista de Ciencias Sociales**, Vol. X, No. 3.
- Mato, Daniel (2001). "Des-fetichizar la globalización: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores". En **Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en tiempos de globalización – 2**. (D. Mato compilador). Caracas y Buenos Aires. UNESCO – CLACSO.
- Mattelart, Armand (1998). **La mundialización de la comunicación**. Barcelona, España. Paidós.
- McLuhan, Marshall (1993). **La aldea global**. Barcelona, España, Editorial Gedisa.
- Montoya, Rodrigo (1999). "Historia, Memoria y Olvido en los Andes Quechuas". **Revista de Sociología** vol. 11, n.12. Lima, Perú. <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/sociologia/vol11/sociovol11.htm>. Fecha de visita: 12/01/2006.
- Munet, Jordi. Cultura mediterránea y negociación internacional. [Http://www.es.ci.es/escivista/num8/articles/04.htm](http://www.es.ci.es/escivista/num8/articles/04.htm). Fecha de visita: 18/06/06.

- Muñoz, Blanca (2005a). **La cultura global**. Madrid. Pearson.
- Muñoz, Blanca (2005b). **Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura**. México: Anthropos – Universidad Autónoma Metropolitana.
- Palmer, Colin (1992). “African slave trade. The cruelest commerce”. **Revista National Geographic** N. 182 (3):62-91.
- Pross, Harry (1980[1974]). **Estructura simbólica del poder**. Barcelona, España. Editorial Gustavo Gili.
- Radio Nacional de Venezuela. [Http://www.rnv.gov.ve](http://www.rnv.gov.ve). Fecha de visita: 20/01/2006.
- Serres, Michel (1984). “Análisis simbólico y método estructural”. En **Estructuralismo y Filosofía**. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Nueva Visión.
- Strauss, Anselm L. (1977[1959]). **Espejos y máscaras. La búsqueda de la identidad**. Buenos Aires, Argentina, Ediciones Marymar.
- Tarasti, Eero (2004). “Semiotics of Resistance: Being, Memory, History-the Counter-Current of Signs”. Manuscrito presentado en el XX Congreso de la Asociación Española de Semiótica, Tenerife, 3 – 5 de noviembre, 2004. (Publicado en finlandés bajo el título “Vastarinnan Semiótica: oleminen, muisti, historia – Merkkien Vastavirta”, en **Revista Syn-teesi** No. 1, 2005).
- The Media Center at The American Press Institute (2004). Simultaneous Media Usage. <http://www.mediacenter.org/mediamorphosis/bigresearch/>. Fecha de visita: 16/06/06.
- Weber, Alfred (1963[1935]). **Historia de la cultura**. México. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Alfred (1960[1951]). **Sociología de la historia y de la cultura**. Buenos Aires, Argentina. Ediciones Galatea – Nueva Visión.
- Wikipedia. Angloesfera. [Http://es.wikipedia.org/wiki/Angloesfera](http://es.wikipedia.org/wiki/Angloesfera). Fecha de visita: 18/06/06.